MAX PLANCK INSTITUTE
FOR LEGAL HISTORY
AND LEGAL THEORY

MPILHLT
RESEARCH
PAPER SERIES

Leopoldo Martínez Ávalos

Miedo (DCH)

No. 2025-09
https://dx.doi.org/10.2139/ssrn.5350456

Social Sciences Research Network
(SSRN) eLibrary
ISSN 2699-0903 · Frankfurt am Main

THIS WORK IS LICENSED UNDER A
CREATIVE COMMONS ATTRIBUTION
4.0 INTERNATIONAL LICENSE

www.lhlt.mpg.de

Miedo (DCH)*

Leopoldo Martínez Ávalos**

1. Introducción

En su Cursus Iuris Canonici, el jurista Pedro Murillo Velarde definió al miedo como "el temor de la mente a causa de un peligro presente o futuro. Es decir, el acto de la voluntad que huye de un mal inminente. Si la aprensión de un mal futuro sobrecoge vehementemente al ánimo, se da el miedo".[1] Se trataba, siguiendo a santo Tomás, san Agustín y el pensamiento clásico, de una de las pasiones o perturbaciones del alma que junto a la alegría, el deseo y la tristeza eran consideradas pasiones, es decir, movimientos o reacciones "pasivas" del alma y el cuerpo resultantes de la percepción sensorial, en contraste con los afectos (amor, odio, coraje, ira, etc.) descritos como actos de la voluntad, y que en ese sentido podrían ser atribuibles a los ángeles y a Dios.[2]

El lugar del miedo en las fuentes jurídicas fue amplio al ser entendido como una de las pasiones capaces de viciar el consentimiento. Diversos autores discutieron su implicación en prácticas cuya validez descansaba en el libre albedrío de los involucrados tales como el matrimonio, la celebración de contratos, la confesión, la profesión religiosa, el juramento, entre

* Este artículo forma parte del Diccionario Histórico de Derecho Canónico en Hispanoamérica y Filipinas (s. XVI–XVIII) que prepara el Instituto Max Planck de historia y teoría del derecho, cuyos adelantos se pueden ver en la página Web: https://dch.hypotheses.org/

** Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

[1] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388. La traducción está tomada de la edición de Murillo Velarde (2004), Vol. 1, Pág. 447.

[2] Dixon (2003), Págs. 43–46. La clasificación de las pasiones y afectos, y en general la terminología en torno a las emociones, oscila según la tradición historiográfica. La teología patrística, y más tarde la escolástica, presentan modelos del alma humana en los que las pasiones y los apetitos son considerados como movimientos del alma inferior animal, a diferencia de los afectos, que se asentarían en el alma racional superior. Para Agustín de Hipona, apetitos como el hambre, la sed y la tensión sexual y pasiones como amor, odio, esperanza e ira estaban en desorden tras el pecado original y mostraban el antagonismo entre la voluntad carnal, afectada por objetos mundanos y el amor de sí mismo, y los afectos de la voluntad atraída por el bien, la verdad y, que conducían en definitiva, al amor de Dios. Tomás de Aquino concebía dos apetitos en el alma humana: el apetito intelectual o voluntad, cuyos movimientos eran los afectos, y el apetito sensible, cuyos movimientos eran las pasiones. Su teoría sobre las pasiones se recoge en la Summa Theologiae, I–II, q.22–48. Para una clasificación de las pasiones ver especialmente, Aquino (1891), S. Th., I–II, q.22 y 23.

otros. Por ello en códigos jurídicos y tratados de jurisprudencia se interesaron por clasificar las distintas manifestaciones del miedo que podían o no ser consideradas válidas al momento de sancionar o anular una decisión o contrato. Así tenemos que el miedo en las fuentes del derecho va acompañado de adjetivos como grave, leve, reverencial, justo, injusto, entre otros. El traslado de prácticas e instituciones al Nuevo Mundo generó diversos saberes normativos sobre el miedo, dando lugar a diálogos y debates sobre su aplicación y adaptación al contexto americano. Quizás el elemento más notable de estas adaptaciones en las Indias fue la caracterización de las poblaciones originarias como personas proclives a sentir y expresar miedo.

En esta voz se presentan las distintas especies del miedo descritas en diversas fuentes normativas (2), el miedo grave como vicio del consentimiento en perspectiva jurídica y moral (3), la implicación del miedo en el ejercicio de la justicia (4), la rescisión de actos por miedo (5), la descripción del miedo reverencial atribuido a los indios (6), el impacto del miedo en la unión matrimonial (7) y la profesión religiosa (8), así como un balance en la historiografía (9).

2. Especies de miedo: *ab intrinseco*, *ab extrinseco*, justo e injusto

Aunque algunos autores hicieron distinción entre el miedo y el temor en la mayoría de las fuentes jurídicas aparecen como términos intercambiables, si bien el término temor también indicaba una actitud obediente frente a una figura de autoridad (miedo reverencial). En esta última acepción las *Partidas* diferenciaban entre el temor como resultado del amor y afinidad de un súbdito hacia su señor: "E de tal temor como este nascen dos cosas, verguença, e obedescimiento; lo que conuiene mucho que aya el Pueblo al Rey"[3], y el miedo como actitud de obediencia al monarca a partir del espanto "como el que han los sieruos a los Señores".[4]

Según Cabreros de Avendaño en su obra *Methodica Delineatio de Metu impresa en Madrid en 1634, el miedo entendido como "la expectativa de un mal futuro"*[5] figuraba entre las pasiones del alma más importantes junto con la vergüenza, la ira, la audacia, la tristeza, la alegría, el odio y la consternación.[6] La complejidad del concepto se despliega conforme se aplicaba

[3] Las Siete Partidas, Partida II, Título 13 Qual deue el pueblo ser en conoscer e en honrrar, e en guardar al Rey, Ley 15 Como el pueblo deue temer al rey, e que repartimiento ha entre temor e miedo.

[4] Las Siete Partidas, Partida II, Título 13 Qual deue el pueblo ser en conoscer e en honrrar, e en guardar al Rey, Ley 15 Como el pueblo deue temer al rey, e que repartimiento ha entre temor e miedo.

[5] Cabreros (1634), Methodica, Libro I, Cap. 2, Pág. 8.

[6] Cabreros (1634), Methodica, Libro I, Cap. 5, Pág. 12 y ss. A lo largo de sesenta y tres capítulos este libro abordó cuestiones de interés para juristas y teólogos basándose en autores clásicos e incluso dialogando con contemporáneos suyos como Juan Solórzano Pereira: ¿Cuál es el origen y naturaleza del miedo? ¿Son válidos o no los contratos hechos por miedo? ¿Es válido un juramento por miedo? ¿Es válida la dimisión hecha por miedo? ¿Se puede obligar a alguien a bautizarse por miedo? ¿Es válido el testamento hecho con miedo? ¿Quién, por justo miedo, quedará libre del delito de lesa majestad? ¿Nos excusa el miedo del pecado? ¿Es por las amenazas que está permitido defenderse y está permitido matar? Esta obra extensa requiere aún de estudios profundos que permitan una comprensión cabal del papel del miedo en el derecho. Su impacto en el contexto indiano es otro tema pendiente de la historiografía, aunque algunos

a situaciones específicas. Siguiendo a Murillo Velarde, nos hallamos por lo menos ante tres clasificaciones duales: el miedo provocado *ab intrinseco y ab extrinseco*, el miedo justo e injusto, y el miedo grave y leve. El miedo provocado ab intrinseco es aquel ocasionado por las fuerzas de la naturaleza ajenas al control y voluntad del hombre como una tormenta, un temblor o un naufragio. En cambio, cuando la sensación del miedo es producto de violencia o amenazas ejercidas por una persona hacia otra se habla de un miedo provocado *ab extrinseco*.[7] El miedo es justo cuando proviene de la amenaza de una autoridad que ejecuta de forma legítima una pena o acción contra alguien, es decir, se temerá justamente de la sentencia de un obispo o de un juez competente. El miedo injusto se caracteriza como tal cuando quien lo infunde sobre otra persona es alguien sin la autoridad para hacerlo, como un ladrón o alguien que comete injuria.

También nos encontramos con un miedo grave, considerado como legítimo, y uno leve que no solo es visto como indeseable para los parámetros culturales de la época, sino además inválido como argumento en un juicio. Leída con atención, la caracterización que hace Murillo del miedo grave proporciona algunas claves para una comprensión de las actitudes consideradas aceptables ante el peligro en la sociedad hispánica patriarcal de su tiempo: "es el que infunde la muerte, la mutilación, la servidumbre, la pérdida de estado honorable, o de dignidad, la pérdida de los bienes, o al menos de una parte considerable de ellos, un suplicio cruel, los azotes, una larga cárcel, el destierro, el estupro, el adulterio y otros semejantes".[8] El miedo también se considera grave si se temía que las cosas anteriormente señaladas les sucedieran a los hijos. Murillo no intentó proporcionar una guía definitiva de lo que se definía por miedo grave, pues esto también dependió de las características de la persona que manifiestara esta sensación: los ancianos, las mujeres, los niños y los indios eran considerados más proclives a sentir miedo frente a la menor vejación.[9] Aunque Murillo señalaba que el miedo era distinto a la cobardía, esta última no deja de tener un significado aproximado a lo que el jurista caracterizó como miedo leve que "se da en el hombre pusilánime y medroso".[10] El *Diccionario de Autoridades* define la cobardía como "temor, miedo, pusilanimidad, falta de valor, espíritu y ánimo".[11] Alonso de la Peña Montenegro caracterizó el miedo leve como aquel que se da en hombre "afeminado y de mujeril corazón".[12]

---

indicios sugieren que se trató de un texto consultado en la América hispánica probablemente como guía para la práctica jurídica y la formación de abogados.

[7] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40 De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389. Desde el derecho romano el miedo (*metus)* se hallaba íntimamente ligado a la violencia (vis). Aquí nos enfocaremos más en la persona que manifiesta o siente el miedo y actúa en consecuencia, y no en quien ejerce la violencia que produce el miedo. Véase Herrejón Peredo (2023), v. Violencia.

[8] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40, De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388. Aunque lejana en el tiempo, la caracterización que hizo Murillo del miedo grave se hallaba en consonancia con la que había establecido Ulpiano.

[9] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40, De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389.

[10] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40, De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389.

[11] Diccionario de Autoridades (1729), Tomo II, Pág. 384.

[12] Peña Montenegro, Itinerario, Lib. II, Trat. III, Sesión IV, No. 3.

La voluntad también podía ser movida por el temor reverencial: aquel que manifiesta cualquier persona ante otra en una posición de subalternidad (del hijo hacia el padre, del súbdito al rey, de la esposa hacia el marido), sobre todo cuando se ejerce el poder de forma rígida. Esto también se consideraba como miedo leve, aunque podía ser elevado a grave según las circunstancias.

Uno de los rasgos que sirven para definir la diferencia entre ambos tipos de miedo es la certidumbre respecto al riesgo inminente de peligro. Si quien tiene miedo no está seguro de que existe una amenaza real hacia su persona reduce su sentir a algo "vano y despreciable".[13] En este punto también el *Diccionario de Autoridades* coincide en la relación causal entre peligro y miedo al definir este último como una "perturbación del ánimo, originada de la aprehensión de algún peligro o riesgo que se teme o rezela".[14] Por otro lado, según el impacto del peligro en el estado de ánimo de la persona Murillo la definió de otros modos: "si la aprensión de un mal inminente conturba, se llama temor. Si el mal que se aprende es permanente, se llama terror. Si amedrenta mucho, se llama pánico, si altera la disposición del ánimo, es pavor; si va más allá, perturbación mental".[15]

3. El miedo grave como vicio del consentimiento en el derecho y la moral

En la estructura del acto humano, fundamento del acto jurídico, los autores distinguían dos aspectos, el volitivo y el cognitivo. Todo aquello que afectase a alguna de esas dimensiones comprometía la posibilidad de reconocer la relevancia jurídica de las acciones. En concreto, uno de los vicios del consentimiento era el miedo grave, que anulaba la voluntariedad del acto si se cumplían dos condiciones: que la causa del miedo fuera externa al individuo y que el mal o motivo del miedo fuera injusto.[16] El miedo grave era considerado como circunstancia atenuante de la culpa, que junto con el dolo constituía una de las fuentes de imputabilidad de la acción delictiva.[17]

Desde el punto de vista de la teología moral, en las cuestiones de la *Summa* dedicadas a los actos humanos, Tomás de Aquino trató de la influencia del miedo en la voluntariedad de las acciones. Partiendo de las opiniones de Gregorio de Nisa y Aristóteles, puso el acento en el carácter híbrido de los actos realizados por miedo, si bien se podían considerar más voluntarios que involuntarios. Al examinar argumentos como su analogía con la violencia, que sería una fuerza que anula la actuación de la voluntad, o hasta qué punto obrar para evitar el

[13] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40, De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388.
[14] Diccionario de Autoridades (1734), Tomo IV, Pág. 563.
[15] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40, De his quae vi metusve causa fiunt, No. 388.
[16] D´Auria (2012), v. Miedo, Vol. 5, Págs. 373–377.
[17] Santos Díez (2012), v. Imputabilidad, Vol. 4, Págs. 462–466.

mal que se teme es un acto absoluta o relativamente involuntario, llegaba a la conclusión de que "estas acciones son más voluntarias que involuntarias, pues son voluntarias en sí mismas e involuntarias relativamente". Ponía el ejemplo del que arrojaba las mercancías al mar en la tempestad por miedo al naufragio: en sí mismo era un acto voluntario, pues procedía de un principio interno de actuación, ya que es la voluntad la que quiere esa acción como un medio para conseguir un fin, en este caso evitar el naufragio. En cambio, en las actuaciones por violencia la voluntad no consentía: "Y por eso, como dice Gregorio Niseno, para excluir lo que se hace por miedo, en la definición de violento no sólo se dice que violento es aquello cuyo principio es exterior, sino que se añade sin que coopere el paciente; porque la voluntad del que teme aporta algo a lo que se hace por miedo".[18]

En sus *Institutiones morales* Azor dedicó dos capítulos a la cuestión del miedo en el ámbito jurídico, en los que recogía la definición[19] y clasificaciones de esta pasión.[20] También examinaba cuáles eran los males que son objeto de un temor justo o propios de un "varón constante". Por ejemplo, se cuestionaba si el miedo a perder todos o parte de los bienes temporales era justo, respondiendo que sí, en la medida en que el patrimonio es necesario para la conservación de la vida. En esa misma línea consideraba justo el miedo a la infamia, y en esto se distanciaba de la común sentencia, argumentando que el honor y la fama estaban por encima de los bienes temporales. La misma lógica seguía para juzgar el miedo ante "amenazas" o "peligros capitales" que se percibían como inevitables, tanto para sí mismo como para la mujer o los hijos, y que eran proferidas con crueldad.[21] No obstante, las promesas, donaciones u obligaciones asumidas bajo la influencia de esta pasión sí tenían validez.

En línea con Aristóteles y Tomás de Aquino Azor opinaba que las acciones cometidas bajo el efecto del miedo eran de naturaleza mixta, más voluntarias que involuntarias, aunque

---

[18] Aquino (1888), S. Th., I–II, q.6, a.6.

[19] Azor reproduce los elementos ya conocidos de la definición: perturbación del alma de origen cognitivo ante la percepción de un mal inminente o probable y comenta que los peligros, adversidades y males, ya sean inminentes, ya sean percibidos como futuros, perturban el alma, Azor (1613), Institutiones morales, Liber I, Cap. X, Quando voluntarium ex toto, vel ex parte metu tollitur, Pág. 14: "Metum esse instantis periculi, vel futuris, sed imminentis, vel verisimiliter mox futuri iusta formido est. Sic Philosopi docuerunt; Metum esse animi perturbationem prouenientem ex cogitatione, seu praesensione mali, vel imminentis, vel probabiliter venturi nam pericula, adversa, et mala, vel cum isntant, vel vum ventura vereisimiliter creduntur, animum commovent perturbant atque deterrent".

[20] La tipología comprende las categorizaciones de: justo e injusto, probable e improbable, leve o vano y grave y "cadens in constantem virum". Azor consideraba equivalentes el miedo justo, probable, grave y que "cae bajo varón constante". Este ultimo descriptor, "varón constante", comprende el miedo "quem etiam habere solent viri constantes et fortes, licet Scripta Iura et leges non seruent; perinde ac si diceres, per huiusmodi metum virum quempiam Scriptum ius ommittenten, aut labefactantem, non amittere suae constantiae, et fortitudinis meritum, et laudem, aut non desinere aliquem esse virum constante, et fortem quamvis leges et Scripta iura perrumpat", Azor (1613), Institutiones morales, Liber I, Cap. X, Quando voluntarium ex toto, vel ex parte metu tollitur, Págs. 14 y 15.

[21] Azor (1613), Institutiones morales, Liber I, Cap. X, Quando voluntarium ex toto, vel ex parte metu tollitur, Págs. 14–15.

no de modo absoluto, sino según el lugar, tiempo, ocasión y condición.[22] Al preguntarse si acciones malas (*mala)* por las que se transgredía la ley civil o canónica, realizadas por miedo a la muerte (*metu mortis*), tenían razón de pecado mortal, Azor contemplaba dos opiniones. Juristas como Juan de Andrés, el Hostiense o el Panormitano, no excusaban de cometer pecado mortal "quia nullo metu est mortale peccatum committendum". En cambio los teólogos sí lo excusaban en determinadas circunstancias, pues si bien estas leyes pueden obligar a algo que implique peligro de muerte, perder la salud o dañar el bien común, no siempre poseían esta carga imperativa, opinión que compartía el propio Azor, amparándose en la autoridad de Tomás de Aquino.[23] Esta solución era válida siempre y cuando la acción no implicara un desprecio formal a la Iglesia y sus leyes, pues esta exigencia era conforme a la ley natural, y en ese sentido resolvía las diferentes casuísticas planteadas.[24]

4. El miedo en el ejercicio de la justicia: jueces y testigos

Como señala Esther Domínguez "ya desde el derecho romano se aprecia una clara tendencia a proteger al individuo en determinadas situaciones en las que efectuaba un negocio bajo los efectos del miedo".[25] ¿Quién decidía si una acción movida por el miedo podía anularse? ¿Bajo qué parámetros se valoraba el peso del miedo en la voluntad de las personas? Si bien el ejercicio de la justicia tenía como guía el derecho vigente manifestado en diversos textos normativos (manuales de confesores, recopilaciones de leyes, tratados prácticos de jurisprudencia, decretos eclesiásticos y reales, entre otros), el discernimiento del juez debía garantizar en última instancia que cada quien recibiera lo que le correspondía. El temor y la codicia vinieron a ser las dos principales pasiones a las que debía enfrentarse el juez armado con sus contrapartes, la fortaleza y la templanza.[26] En su posición su labor consistía en distinguir entre una acción provocada por un miedo grave o leve según la circunstancia particular del caso.[27] Siguiendo las *Siete Partidas,* incluso en los mismos tribunales el miedo del magistrado

[22] Azor (1613), Institutiones morales, Liber I, Cap. X, Quando voluntarium ex toto, vel ex parte metu tollitur, Pág. 16.

[23] Azor (1613), Institutiones morales, Liber I, Cap. XI, Quaedam aliae questiones de metu diluuntur, Pág. 17.

[24] Desde el tirano que obligaba al clérigo a decir misa sin las condiciones canónicas requeridas hasta ignorar el impedimento de consanguinidad y tener cópula carnal en un matrimonio inválido; transgredir la ley divina positiva o votos y pactos realizados con miedo que "cae en varón constante"; o faltar a las obligaciones contraidas según el derecho natural o divino positivo, como pueden ser los votos proferidos en situación de peligro de muerte, Azor (1613), Institutiones morales, Liber I, Cap. XI, Quaedam aliae questiones de metu diluuntur, Págs. 17–18.

[25] Domínguez (2024), Págs. 132–133.

[26] Castillo de Bobadilla (1775 [1597]), Política para corregidores, Libro II, Cap. 2, Pág. 268, No. 23.

[27] Murillo Velarde, Cursus Iuris Canonici, Libro I, Tít. 40, De his quae vi metusve causa fiunt, No. 389.

al momento de impartir justicia debía ser un elemento indeseable pues podía desviarlo de la verdad y del derecho.[28]

En su *Política de corregidores* Castillo de Bobadilla se refirió en un considerable número de veces al miedo como un factor con influencia sobre la actividad judicial. El miedo que podían infundir los jueces reales tenía dos caras: una indeseable que podía desembocar en injusticias y otra deseable que aseguraba el orden y el respeto hacia la autoridad. Respecto a la primera, el jurista fue consciente de que en los tribunales se manifestaban relaciones de poder desiguales. El solicitante de la justicia se hallaba en desventaja frente al juez quien tenía a su alcance el uso de la fuerza. Para no mermar el ejercicio de la justicia, Bobadilla advertía que los juicios de residencia no debían pasar por alto el miedo que los oficiales del rey podían causar en los súbditos a través de la amenaza de castigos como azotes o el encarcelamiento. Era importante que el rey garantizara el acceso a una apelación cuando en una primera instancia los litigantes hubieran sentido temor de alzar la voz ante un veredicto desfavorable.[29] La otra cara del miedo lo colocaba como una herramienta entre otras para mantener la sujeción de los súbditos a la autoridad real, lo cual era particularmente patente en las Indias:

> […] y así vele el Corregidor sobre los ladrones y robadores, y sobre los facinerosos que tienen diabólicas osadías, y sin temor de justicia cometen feos crímenes y delitos, y no disimule el castigo de todos los otros malos porque la ejecución de la justicia engendra miedo, y el miedo aparta los malos pensamientos, y refrena las malas obras.[30]

El mismo autor consideraba que el miedo podía inducir a un juez hacia una sentencia injusta. Como también afirmaba Juan de Solórzano y Pereira en su *Política Indiana*,

> es de jueces sabios, acordarse de que son hombres, y pensar que solo se les ha permitido, lo que se les ha cometido; y que no han de hacer lo que quisieren, sino lo que la ley quiere, siguiéndola en sus consejos, juntamente con la Religión, fe, equidad, y justicia, y apartando de sí la lujuria, el odio, la envidia, el miedo, y todos los deseos de torpe codicia.[31]

Añadía, citando las *Decretales*, que los jueces,

> que miren mucho, y atiendan con gran prudencia, que en los procesos y determinaciones de las causas no vengue nada el odio, ni lo usurpe el favor, vaya fuera el miedo, el premio, o la esperanza de él, no tuerza la justicia antes, teniendo el peso en las manos, pesen con la igualdad de su fiel las balanzas, teniendo sólo a Dios delante de sus ojos, e imitando su ejemplo.[32]

---

[28] Las Siete Partidas, Partida III, Título 22 De los Juyzios, que dan fin, e acabamiento a los pleytos.

[29] Castillo de Bobadilla (1775 [1597]), Política para corregidores, Libro II, Cap. 21, Pág. 793, No. 22.

[30] Castillo de Bobadilla (1775 [1597]), Política para corregidores, Libro II, Cap. 13, Pág. 442, No. 4. Sin embargo, conviene no perder de vista que Castillo de Bobadilla otorgaba un papel predominante al perdón, además del castigo, como elemento para mantener el orden en la cultura jurídica propia de la Edad Moderna temprana, ver por ejemplo, Agüero (2008).

[31] Solórzano Pereira, Política Indiana, Libro V, Cap. 4, Págs. 777–778, ¶ 17.

[32] Solórzano Pereira, Política Indiana, Libro V, Cap. 8, Pág. 810, ¶ 8.

De modo que un buen juez venía a ser aquel que sabía infundir en los súbditos el miedo reverencial hacia su autoridad y al mismo tiempo se mostraba inflexible ante el temor que sobre él podían provocar las amenzas de gente poderosa. Según Solórzano ser pusilánime no era una característica deseable en un magistrado,

> porque este es también vicio, que le han de procurar excusar, y si nace de pusilanimidad, es totalmente contrario à la magnanimidad, que tanto se desea en los príncipes, y magistrados. De los cuales se dice en el Eclesiástico, que no pretendan tales cargos, si no tienen valor y brío para castigar con él las maldades, o si se han de dejar vencer por el temor de los poderosos, y dar con esto nota y murmuración en sus juicios.[33]

Hacia el siglo XVIII Benito Jerónimo Feijoo, autor no solo leído por juristas y magistrados sino por gran parte del mundo letrado, caracterizó la figura del buen juez recomendando lo siguiente: "[p]or todas partes debe tener bien fortalecida el alma el que se viste la Toga, porque en distintas ocurrencias no hay pasion que no sea enemiga de la Justicia […]".[34] Particularmente, el miedo podía surgir en el actuar del magistrado mediante dos formas: por medio de la coacción ejercida por personas más poderosas o de la vergüenza a que los propios pecados del juez se volvieran públicos. Sin embargo, la opinión de Feijoo y Solórzano respecto a la inflexibilidad del juez llega a diferir con la de Alonso de Villadiego quien consideraba válido que un magistrado recibiera alguna dádiva "cuando por justo miedo de algún gran poderoso no se atreviese el juez a proveer alguna cosa".[35] Se trataba en todo caso del miedo que "caía en varón constante", tomado siempre en mayor consideración.

Además de los jueces, acusados y demandantes, los testigos eran parte fundamental de la impartición de justicia por lo que sus declaraciones debían ser lo más imparciales y libres de la influencia de alguna pasión posible. ¿Cómo saber si un testimonio se hallaba moldeado por el miedo? La expresión corporal servía como el medio por el cual el observador podía descifrabar las pasiones y afectos que afectaban el espíritu. En este aspecto Bobadilla se remitió a los gestos como vía para detectar las mentiras y la coacción previa:

> Tengo por acertado, que el juez torne a examinar los testigos, para oír de ellos a boca el hecho, y las vivas especies y circunstancias del negocio y ver (según dijeron Cicerón, y las leyes de *Partida*) con qué semblante, demudamiento, constancia, vacilación, miedo, razón o pasión testifican, para mejor informar su ánimo con los actos y figuras que induce el presencial examen de los testigos.[36]

Alonso de Villadiego añadía que el temor podía inhibir a alguien a apelar una sentencia que consideraba injusta, por lo cual recomendaba a los jueces no tratar mal a los que hacían apelaciones, añadiendo que

---

[33] Solórzano Pereira, Política Indiana, Libro V, Cap. 8, Pág. 810, ¶ 8.

[34] Feijoo y Montenegro (1778), Theatro Crítico, Tomo III, Disc. 11, § 4, Pág. 249. La idea del "*Iudex Perfectus*" consideraba, junto a la fortaleza, las virtudes de la templanza y la magnanimidad, Condorelli (2025), Págs. 13–25.

[35] Villadiego (1656), Instrucción política, Cap. 5, § 1, Pág. 73.

[36] Castillo de Bobadilla (1775 [1597]), Política para corregidores, Libro II, Cap. 21, Pág. 800, No. 51.

> si por miedo de no ser denostado, o maltratado, dejare el condenado de apelar, o consintiere la sentencia, constando del miedo, y apelando, o protestando ante otro juez, o ante escribano y testigos, y aun siendo grave la causa del miedo, y durando la tal causa de él, será oido en justicia, aunque no haya hecho las dichas protestas, y el juez condenado en residencia.[37]

Tenemos así que en el ámbito de la justicia el miedo se situaba dentro de las pasiones que no debían influir en el actuar del juez, ni de los testigos y demás involucrados. Por otro lado, se consideraba deseable que los agentes de la justicia recurrieran al castigo y otras prácticas disciplinarias para infundir el debido miedo reverencial que garantizaba la obediencia de los súbditos.

5. La rescisión de actos por miedo: el vicio en el consentimiento

¿Qué consecuencias podía haber al actuar o tomar decisiones con miedo? Al ser un factor que viciaba el consentimiento el derecho en el Antiguo Régimen contemplaba la rescisión o anulación de ciertos actos para garantizar que el miedo no atentara contra el ejercicio de la libre voluntad. ¿En qué casos el temor podía rescindir o anular un acto? Desde las *Siete Partidas* se puede observar cómo el miedo fue importante en algunos contextos para justificar actos considerados de dudosa legitimidad o validez. Según este cuerpo normativo un prelado se hallaba facultado para callar ciertas cosas en sus prédicas ante el miedo al escándalo de una feligresía reacia a aprender y acatar sus enseñanzas,[38] el miedo a los enemigos podía justificar el celebrar misa en un lugar no autorizado[39] o cambiar de lugar la iglesia,[40] el temor a ser perseguido por una causa injusta presentaba como lícito refugiarse en suelo sagrado y una compra-venta movida por el miedo podía invalidarse.[41] Asimismo, señalaban que quien recibían las órdenes sagradas para ser clérigo adquiría una señal o marca en el alma. En este sentido ¿la persona que se ordenaba por miedo tenía realmente esa marca interna? El consentimiento era fundamental para resolver esta cuestión, de modo que si alguien se ordenaba movido por el miedo infundido ante alguna amenaza, aún así debía mantener su decisión "pues recibió la orden de fuera, ya finca el alma dentro señalada por ella".[42] Por el contrario la oposición expresa de la persona invalidaba la orden sagrada pues "si aquel que ordenaron

[37] Villadiego (1656), Instrucción política, Cap. 3, § 118, Pág. 33.
[38] Las Siete Partidas, Partida I, Título 5 De los perlados, Ley 51 Que el perlado non debe mostrar al pueblo lo que non conviene por miedo de escándalo.
[39] Las Siete Partidas, Partida I, Título 10 De las eglesias como deven ser fechas, Ley 5 En quales logares deven cantar missa e porque razones, e en quales non.
[40] Las Siete Partidas, Partida I, Título 10 De las eglesias como deven ser fechas, Ley 7 Por quales razones pueden fazer la eglesias de nuevo, o mudar las de un logar a otro.
[41] Las Siete Partidas, Partida V, Título 5 De las vendidas y de las compras, Ley 56 Del ome que por miedo o por fuerza compra o vende alguna cosa por menos del justo precio.
[42] Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los Clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las cosas que les son vedadas, Ley 32 Que los clerigos que ordenan por fuerç, si resciben señal en el alma o non.

por miedo, nunca consintió, mas contradijo todavía, non rescibe la orden, nin finca señalada el alma de dentro por ello, ca la voluntad con el consentimiento en vno, fazen señal en el alma de dentro".[43]

Alonso de Villadiego señalaba que una persona podía ser exenta de pagar una deuda si para adquirirla lo hizo por "fuerza y miedo", o también en caso de tratarse de un contrato usurario.[44] Así como en el caso de las órdenes sagradas, el punto central de la discusión era establecer el libre consentimiento en un contrato celebrado entre dos o más personas. De modo que, como señalaba Bartolomé de Albornoz en su *Arte de los contratos*, "no puede hauer Consentimiento, donde hay Fuerça, Engaño, o otra cosa semejante, q impida la libertad de alguno de los contrayentes […] Lo mismo hace el miedo […]".[45]

Por su parte, Murillo Velarde señaló diversos casos en los que se podían rescindir las consecuencias de una decisión movida por el temor: el matrimonio, la promesa y constitución de la dote, los esponsales, la promesa y entrega de las cosas de la Iglesia, el testamento al que van forzados los testigos, la absolución de censura, la concesión de la libertad, la elección canónica, la colación de la jurisdicción y su prorrogación, lo hecho por el tutor renuente o detenido por la fuerza, la profesión o votos religiosos, la renuncia de un beneficio eclesiástico, el voto, el contrato y el juramento. Sobre este último ya había reflexionado con anterioridad Castillo de Bobadilla al referir que, si bien un juramento hecho con miedo podía "relajarse" o invalidarse, no les tocaba a los agentes del rey efectuarlo sino a los eclesiásticos ya que jurar pertenecía al terreno de lo sagrado.[46]

Retomando a Cabreros de Avendaño, el miedo también podía influir en la recisión de actos como un juramento o un testamento. Debe tenerse en cuenta que su obra no fue de ningún modo un código legal sino más bien un tratado en el que el autor debatió y vertió su opinión sobre el papel del miedo basándose en teólogos, juristas y autores clásicos. De este modo se entiende que acerca de los juramentos afectados por el miedo su punto de vista fue más bien flexible. El juramento, dice Cabreros, tiene carácter de ley, pero además el que jura invoca a Dios para que confirme lo que manifiesta. De ahí que en el juramento hecho bajo coacción hay una doble obligación: la primera es hacia quien se promete algo. En este caso tal obligación se anula debido al miedo que conlleva la coacción previa. La otra obligación es ante Dios, es decir, a cumplir lo que se ha prometido en su nombre. En la opinión de Cabreros tal obligación no se quita "porque es más necesario sufrir un daño temporal que violar un juramento".[47] En este sentido hace la distinción entre el acto, que es revocable, y el juramento de carácter irrevocable. En todo caso señala que según los canonistas el miedo grave no obligaba a cumplir a quien juró.[48]

---

43 Las Siete Partidas, Partida I, Título 6 De los Clerigos, e de las cosas que les pertenesce fazer, e de las cosas que les son vedadas, Ley 32 Que los clerigos que ordenan por fuerç, si resciben señal en el alma o non.
44 Villadiego (1656), Instrucción política, Cap. 2, § 115, Pág. 35.
45 Albornoz (1573), Arte de los contratos, Lib. I, Tít. 1, Pág. 4.
46 Castillo de Bobadilla (1775 [1597]), Política para corregidores, Libro II, Cap. 18, Caso 81.
47 Cabreros (1634), Methodica, Libro II, Cap. 7, § 71, Pág. 158 (la traducción es mía).
48 Cabreros (1634), Methodica, Libro II, Cap. 7, § 48–53, Págs. 153–155.

Sobre el testamento señala Cabreros que "el consentimiento en el acto de testificar se requiere con la cualidad de plena libertad, y el acto es enteramente completo y de libre disposición".[49] De ahí que reprobara la disposición cautivadora que produce el miedo como si quitara la libre facultad de testificar mediante la injusticia.[50] En especial, el miedo reverencial es señalado en su *Methodica delineatio de metu* como un factor frecuente que afectaba o invalidaba la escritura de un testamento: "Porque el temor reverencial es pesado […] Por lo cual, cuando alguno testifica por temor reverente, es involuntario; […] El que se somete a la autoridad de su padre, o de su amo, no será obedecido".[51]

Para observar cómo operó el miedo en la práctica jurídica hispanoamericana nos detendremos con mayor atención en tres casos concretos: el miedo reverencial de los indios hacia las autoridades coloniales, el matrimonio y la profesión religiosa.

6. El miedo de los indios: del temor reverencial a la coerción

En el contexto americano los indios fueron considerados "personas miserables" con características especiales que los hacían dignos de conmiseración, una de las cuales fue su pretendida inclinación a sentir miedo ante cualquier presión o violencia.[52] Tal era el punto de vista de Alonso de la Peña Montenegro:

> También supongo que los indios son notablemente pusilánimes, tímidos, cobardes, lo cual se prueba, de que una negra o un muchacho de doce años basta para coger a un indio, y con amenazas lo lleva de los cabellos arrastrando a donde quiere, y ellos hacen temblando lo que les mandan.[53]

En este supuesto miedo inherente se incluía el temor a las figuras de autoridad, es decir el miedo reverencial. La información que puede encontrarse en fuentes judiciales también llega a mostrarnos la visión del indio como una persona naturalmente tímida y miedosa. Por ejemplo, en 1768 don Lucas Chimal, dueño de la ranchería de Bocthó en la provincia novohispana de Jilotepec, afirmaba que los indios bajo su cuidado habían faltado a su obligación de mantener a su cura "por el mucho temor y miedo que les asiste" y no por inobedientes.[54] Asimismo, Andrés Miguel Pérez de Velasco, quien había sido cura de indios durante años en el obispado novohispano de Puebla, aseguraba que cuando los párrocos pedían algún bien material a sus feligreses equivalía a abusar de ellos pues los indios los daban sin reparo por el miedo reverencial que les tenían.[55]

---

[49] Cabreros (1634), Methodica, Libro II, Cap. 20, § 42, Pág. 328.
[50] Cabreros (1634), Methodica, Libro II, Cap. 20, § 44, Pág. 329.
[51] Cabreros (1634), Methodica, Libro II, Cap. 20, § 69, Pág. 332.
[52] Taylor (1989).
[53] Peña Montenegro, Itinerario, Lib. IV, Trat. 2, Sec. 5, No. 2.
[54] AGN, Clero regular y secular, Vol. 156, Exp. 7, 14, Fol. 126v.
[55] Pérez de Velasco (1765), El ayudante de cura, Fol. 105.

El fraile dominico Gerónimo Moreno, nos da un ejemplo de cómo en el contexto indiano se produjeron textos normativos en torno al miedo reverencial de los indios. En su obra *Reglas ciertas y precisamente necesarias para jueces y ministros de justicia de las Indias y para sus confesores*, publicada en México en 1637 y compuesta por veintisiete reglas, Moreno se propuso auxiliar a los curas en su labor como confesores de alcaldes mayores, corregidores, tenientes, alguaciles y demás oficiales reales subordinados para que pudieran discernir con claridad ciertos comportamientos que ameritaban penitencia y resarcimiento del daño. Uno de estos comportamientos era el abuso hacia los indios por medio del repartimiento que el fraile pudo presenciar con detalle al fungir como cura en algunas doctrinas de la provincia dominica de San Hipólito en Oaxaca.

El repartimiento, que comenzó a proliferar a comienzos del siglo XVII y perduró hasta finales del periodo colonial, consistía en la venta coercitiva de mercancías a la población indígena a precios superiores a los del mercado. También se llevaba a cabo obligando a los indios a producir mantas, tintes, maíz y demás productos pagándoles por ello cantidades inferiores a lo acostumbrado. Los propios oficiales de la corona y los comerciantes que les abastecían y compraban defendían esta práctica argumentando que era la única forma de integrar a los indios al intercambio regional y a la industria. Los detractores, principalmente curas y obispos, señalaban los repartimientos como contratos desiguales que afectaban en cualquier sentido a los indios y además eran ilícitos desde el punto de vista moral: "de aquí es que los contratos referidos que celebran con los indios los Alcaldes mayores, no son absolutamente voluntarios, sino compelidos con el miedo grande que les tienen".[56]

Las *Reglas* de Moreno son, además de una guía, una crítica contra este y otro tipo de abusos al considerar que el repartimiento era posible gracias a que "los indios tienen miedo al alcalde mayor, y son pusilánimes, y sola una porfía y un poco de recatear el corregidor con el indio, es fuerza para el indio, lo cual no es cuando vende o compra con otra persona".[57] En este sentido, el miedo reverencial hacia la autoridad, o como señalaba el religioso, "el miedo que se tiene al varón poderoso en la República",[58] debía tener repercusiones en la anulación de contratos injustos, en el fuero interno de la conciencia y en el resarcimiento de daños.[59]

Como lo hizo Murillo más de un siglo después, Moreno matizó las características del miedo grave en tanto que, a diferencia del miedo leve, era el único que podía influir en la rescisión de algún acto. De este modo, consideró el miedo reverencial de los indios hacia los oficiales reales como grave pues se manifestaba "en varón leve e inconstante, y de poco corazón".[60] En tal sentido concluía que "no hay mujer española tan pusilánime como el más atrevido indio, cuan poco temor es bastante para llamarle grave".[61] A partir de estas consi-

[56] Moreno (1637), Reglas, Reg. 8, Pág. 27.
[57] Moreno (1637), Reglas, Reg. 17, Pág. 53.
[58] Moreno (1637), Reglas, Reg. 8, Pág. 27.
[59] Esta regla fue retomada y reproducida casi en su totalidad en Peña Montenegro, Itinerario, Libro II, Trat. 3, Sec. 4, No. 3–6.
[60] Moreno (1637), Reglas, Reg. 8, Pág. 25.
[61] Moreno (1637), Reglas, Reg. 8, Pág. 26.

deraciones, ¿había una consecuencia judicial hacia el repartimiento en tanto que era una práctica que abusaba del miedo reverencial de los indios? Por un lado, los pueblos fueron litigantes asiduos en la Real Audiencia denunciando los excesos. Aunque fue más común que presentaran su propio miedo como resultado de la violencia de los alcaldes mayores hacia ellos mediante el encarcelamiento, golpes y embargo de bienes.[62] Por otro lado, los curas debían incidir sobre el repartimiento a través de la influencia que ejercían en el fuero interno de los oficiales reales al momento de escuchar sus confesiones. Al menos esa parece haber sido la intención de la obra de Moreno.

Aunque algunas voces del clero denunciaron los abusos que se cometían a raíz del miedo de los indios a los oficiales reales, según Alonso de la Peña Montenegro algo parecido podía encontrarse en la relación de los párrocos con su feligresía. En su *Itinerario para párrocos* el obispo de Quito disertó sobre el miedo reverencial que sentía la feligresía indígena hacia sus curas. Este miedo, considerado grave, movía a los indios a dar dádivas involuntarias a los ministros las cuales debían ser restituidas.[63] En los dos casos mencionados quienes transgredían la norma tomando ventaja del miedo reverencial de los indios eran los curas y alcaldes mayores, pero ¿podían los propios indios ser excusados de alguna falta cometida a raíz de su propio miedo? Alonso de la Peña menciona al menos dos casos: la inasistencia a misa y la confesión forzada. La experiencia parroquial hacia el siglo XVII había mostrado que con frecuencia la feligresía indígena no asistía a misa por miedo a los azotes en público aplicados por algunos curas. También los indios llegaban a ausentarse de los oficios divinos cuando no tenían para pagar alguna deuda, cuando sentían temor de ser aprehendidos u obligados a trabajar sin el pago debido o por evitar ser nombrados alcaldes a comienzos de año. Con base en este argumento Manuel Caro del Castillo, abogado de los indios de Chapula, perteneciente a la doctrina de Tianguistengo, jurisdicción de Metztitlán (Nueva España), justificó la inasistencia a la misa por parte de la feligresía que pretendía sujetarse al arancel, contrario al deseo de su cura quien les infundía miedo mediante amenazas con el fin de que le pagaran los derechos parroquiales que exigía:

> Pues cada día despreciando tan cristiana y superior determinación los tiraniza así a indebida servidumbre como a pensiones exhorbitantes, […] con injuria de mis partes a quienes también para este fin aflige y estrecha con grandes amenazas para que cada individuo en la cuenta semanaria le contribuya con medio real de que es muy verosímil el que alebrestados con estas cargas se impidan las asistencias de estos al culto divino, y cumplimientos cristianos.[64]

En estos casos propios del contexto hispanoamericano Peña Montenegro se inclinó por considerar exentos de pecado a quienes no asistieran a misa por los motivos señalados.[65] Según el obispo, quienes asistían a misa por miedo a recibir azotes o movidos por algún tipo de violencia no pecaban, pues siguiendo a Tomás Sánchez, "aunque vayan más de miedo que de

[62] AGN, Criminal, Vol. 270, Exp. 1, Fols. 1–96.
[63] Peña Montenegro, Itinerario, Libro I, Trat. 6, Sec. 3, No. 1.
[64] AGN, Templos y conventos, Vol. 25, Exp. 2, Fol. 192r.
[65] Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 2, Sec. 5, No. 1–8.

voluntad, si puestos en la Iglesia oyen la misa con atención, cumplen con este precepto".[66] Lo mismo sucedía con la confesión, pues aquellos que no cumplían este sacramento debían ser compelidos con "azotes y castigos" por parte de sus curas. De no hacerlo así los confesores caían en pecado mortal.[67] De este modo, el miedo se hallaba justificado en la normatividad eclesiástica como un elemento necesario para lograr la obediencia de la feligresía, especialmente la indígena. El III Concilio Provincial Mexicano de 1585, por ejemplo, estableció medidas para aleccionar a los indios que cometían perjurio cuando trataban de acusar falsamente a un cura de algún abuso o pecado:

> Si se averiguare que algunos de ellos han jurado en falso, mándelos azotar el juez públicamente, y hágales cortar el cabello, a fin de que se aumente la ignominia que deben padecer, con la intención de que los demás se hagan más cautos en adelante, y se contengan con el temor de la pena.[68]

7. El miedo en el matrimonio: un impedimento canónico

¿Podía el miedo anular un matrimonio? El tema de la libre voluntad en la unión de dos personas mediante el sacramento del matrimonio fue un asunto de suma importancia para la Iglesia y la monarquía. Las *Partidas* ya señalaban varios factores que podían anular la validez de este sacramento entre los cuales se menciona la unión con judíos, moros o herejes, así como la presencia de fuerza o miedo.[69] Uno de los decretos del Concilio de Trento, específicamente el *Tametsi*, enfatizó el mutuo consentimiento de los contrayentes para que un matrimonio se considerara válido. Al no ser obligatoria la anuencia de los padres, aunque sí aconsejable, se infiere que el miedo reverencial era un elemento que podía estorbar el ejercicio de la libre voluntad de casarse y por lo tanto poner en entredicho una unión matrimonial.[70] En ese tenor se expresan varios textos normativos posteriores al concilio tridentino que tuvieron impacto en la esfera normativa a ambos lados del Atlántico.

Una de las voces con mayor resonancia en el mundo hispánico durante la modernidad temprana fue la de Martín de Azpilcueta. En el *Manual de Confessores*, su obra más leída en los dominios de la monarquía católica, abordó algunos aspectos sobre el miedo y su repercusión en la celebración del matrimonio que vale la pena incluir aquí considerando la gran difusión de su obra.[71] Según el experto en teología moral el miedo constituía un obstáculo importante en el ejercicio libre de la voluntad, por lo que no debía tomarse a la ligera cuando influía para que dos personas se unieran: "[…] el contrato, y sacramento del matrimonio contraydo por

---

66 Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 2, Sec. 10, No. 1–2.
67 Peña Montenegro, Itinerario, Libro IV, Trat. 4, Sec. 4, No. 1–2.
68 Conc. III Mex., Libro II, Tít. 5 De testibus, et probationibus, § 10.
69 Las Siete Partidas, Partida V, Título 5 De las vendidas y de las compras, Ley 56 Del ome que por miedo o por fuerza compra o vende alguna cosa por menos del justo precio.
70 Ghirardi (2009), Pág. 245.
71 Bragagnolo (2024), Págs. 4–8.

temor, no vale nada. Porque ansi lo ordeno la yglesia, por muchos respectos, que Panor. otros tocan para causas dello".[72] No obstante, Azpilcueta matizó su postura considerando ya desde entonces que no todos los tipos de miedo podían ser tomados en cuenta para la rescisión de contratos o juramentos. Como lo hicieron varios juristas en tratados posteriores, el canonista de Navarra enfatizó la pertinencia de identificar el temor grave como el único que podía invalidar un matrimonio: "[…] el miedo, que ha de obrar esto, ha de ser tan grande , que pueda caber en constante varon […] [q]ual es comunmente el temor de la muerte, carcel, de perder los bienes temporales, o su libertad: hora el miedo se ponga a su persona, hora a sus hijos".[73] Su énfasis en el miedo grave como condición para la anulación matrimonial hacía eco de las *Partidas* que ya incluían la amenaza de muerte, de volver a un estado de servidumbre, o de violación en el caso de las mujeres.[74] En consonancia con las enseñanzas de santo Tomás, Azpilcueta añadía que el miedo grave invalidaba un matrimonio aun cuando los contrayentes consintieran casarse.[75]

Para el periodo moderno la obra que sirvió de base para emitir diversas opiniones sobre cuestiones matrimoniales fue *De sancto matrimonii sacramento disputationum*, escrita por el jesuita Tomás Sánchez y publicada por primera vez en 1602. Varias de sus consideraciones fueron retomadas a finales del siglo XVII por el dominico Jaime de Corella que incluyó en su Práctica de el confesionario un ilustrativo ejemplo sobre las consecuencias de un matrimonio movido por el miedo y la actitud deseable ante estas situaciones. En el acto de la confesión presentado por el autor el penitente expone ante el confesor haberse casado, por miedo a su padre, con una mujer por quien no sentía afecto. Añadía que, además de algún tipo de aspereza en el trato que le daba su padre, "muchísima guerra me dio para que condescendiese con su gusto".[76] Usando la voz del confesor, Corella señaló que el miedo reverencial por sí solo no bastaba para invalidar un matrimonio. Para que esto sucediera debía ir acompañado de amenazas ásperas y rigurosas o ruegos inoportunos del padre, solo así el miedo pasaba a considerarse grave. Aun con esto, siempre era preferible revalidar la unión sagrada del siguiente modo: "que ambas partes se hagan noticiosas de la nulidad del matrimonio y de nuevo den el consentimiento […] con la cópula tenida con afecto maridable se revalida el contrato matrimonial".[77] La nulidad solo podía considerarse viable en caso de que únicamente se hubiese llegado a los esponsales, es decir, a la promesa de matrimonio.

¿Cómo se manifestaba este conocimiento normativo en el contexto indiano? Al menos dos autores presentaron sus opiniones: Alonso de la Peña Montenegro y fray Manuel Pérez. El primero señaló en su *Itinerario* la misma directriz sacada de Tomás Sánchez añadiendo que

[72] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 De los siete sacramentos de la yglesia, ¶ 50, Pág. 414.
[73] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 De los siete sacramentos de la yglesia, ¶ 51, Pág. 414.
[74] Las Siete Partidas, Partida IV, Título 2 El qual fabla de los Casamientos, Ley 15 En que manera desuariamiento de Ley, o fuerça, o miedo, embargan los casamientos, que non se fagan.
[75] Azpilcueta, Manual de Confessores, Cap. 22 De los siete sacramentos de la yglesia, ¶ 78–79, Pág. 430; Aquino (1906), S. Th., Suppl., q.47, a.3.
[76] Corella (1690), Práctica, Parte I, Trat. 6, Part. 6, § 89, Pág. 74.
[77] Corella (1690), Práctica, Parte I, Trat. 6, Part. 6, § 91, Pág. 75.

para considerarse la nulidad de la unión sagrada el miedo debía "caer en varón constante".[78] Pérez añadió en su Farol indiano una observación: ¿son los indios "varones constantes"? Al dialogar con Montenegro señala que en algún lugar de las Indias quienes respondían por los contrayentes al momento de casarse eran los padres o las autoridades de los pueblos. Según el autor, esta acción se justificaba pues al no contradecir los hijos a los padres se daba por entendido su consentimiento. Si bien esta decisión se hallaba movida por el miedo reverencial, este no podía considerarse grave debido a la pretendida naturaleza cobarde de estos grupos sociales: "Fuera de esto piensan que deben obedecer a sus padres, y en este caso mueven la voluntad a la aceptación; y siendo tan tímidos, no es miedo que cae en varón constante".[79]

Otros textos normativos permiten suponer que en la mayoría de los casos se buscaba una decisión libre al momento de contraer nupcias. Por ejemplo, en el *Manual de administrar* los santos sacramentos de fray Ángel Serra, publicado en México en lengua castellana y tarasca (purépecha) en 1697, se previene a los curas para que pregunten a las viudas que vuelven a contraer matrimonio: *Care tuhcheueti véqua himbo; ca mintzita himbo hauata henani vambuch sini in Tziueretini hinguni; notero chetahimbo, nocatero himboquixsini Tatate, ca Nanate huramucheca Thuxsini?* (¿Y tú te casas de tu voluntad con este hombre, o por ventura de miedo, o porque así te lo mandaron tus padres?).[80] La misma preocupación por la libre voluntad de los indios, sobre todo en la celebración de sacramentos como la confesión o el matrimonio, se puso de manifiesto en manuales para curas de almas. Por ejemplo, Andrés Miguel Pérez de Velasco en su obra *El ayudant*e de cura instaba a los párrocos para que exhortaran a los indios a no callar pecado alguno por miedo o vergüenza. En este caso recomendaba que si los feligreses sentían temor de su propio pastor este los enviara con otro confesor a quien no conocieran "para hacerles perder el miedo" y confesarse con más desahogo.[81] El *Manual* de Serra insistía en obtener confesiones genuinas incluyendo la siguiente pregunta en el acto de la confesión: *Care sancta pamonguarequa himbo pamonguareparinde oparatacusqui ambemaro ahperi Thauacurita curantsperini, cheta himbo, notero curatzequa himbo, notero Tuhcheueti vequa himbo?* (¿Y confesándote callaste algún pecado, de miedo o de vergüenza o de tu voluntad?).[82]

El papel del miedo reverencial al momento de contraer matrimonio se vio modificado a finales del siglo XVIII en los dominios ibéricos con la promulgación de la *Pragmática Sanción* de 1776. El documento introdujo reformas en la práctica del matrimonio al prohibir que los contrayentes menores de veinticinco años se unieran sin el consejo y consentimiento de sus padres. Esta medida se entiende como parte de la creciente intervención real sobre asuntos eclesiásticos durante el periodo borbónico y estaba destinada a frenar las "impurezas" en el

78 Peña Montenegro, Itinerario, Libro III, Trat. 8, Sec. 4, No. 1.
79 Pérez (1713), Farol, Trat. 5, Cap. 2, Pág. 157.
80 Serra (1697), Manual, Del sacramento del matrimonio, Fol. 54. La misma pregunta se presenta en otros manuales de confesión destinados a las poblaciones indígenas, como en el *Confessionario para los curas de indios* publicado en 1585 en versión trilingüe (castellano-quechua-aymara) por mandato del Tercer Concilio Provincial de Lima.
81 Pérez de Velasco (1765), El ayudante de cura, Fols. 83–84.
82 Serra (1697), Manual, Preguntas en la confesión, Fol. 110.

cuerpo social resultantes de la mezcla entre personas de grupos sociales distintos reforzando así la rigidez de las jerarquías.[83] Lo que interesa resaltar aquí es el giro hacia un fortalecimiento del miedo reverencial en la toma de decisiones que iba implícito en la *Pragmática*. Las consecuencias para quienes no acataran las nuevas disposiciones limitaban el goce de ciertos derechos que les correspondían a quienes se casaban:

> Si llegase a celebrarse el matrimonio sin el referido consentimiento ó consejo, por este mero hecho, así los que lo contraxeren, como los hijos y descendientes que provinieren del tal matrimonio, queden inhábiles, y privados de todos los efectos civiles, como son el derecho á pedir dote á legítimas, y de suceder como herederos forzosos y necesarios en los bienes libres, que pudieran corresponderles por herencia de sus padres o abuelos.[84]

En las Indias tal medida se aplicó excluyendo a la población negra y las castas.[85]

8. El miedo y la profesión religiosa: la invalidez de los votos

Los autores que trataron el impacto del miedo sobre la profesión religiosa y la ordenación sacerdotal a menudo echaron mano del marco normativo sobre el matrimonio por considerarlos actos en esencia similares. El Concilio de Trento enfatizó la libre decisión de ingresar a un convento como condición indispensable para considerar válida la profesión. En el caso de las monjas los obispos debían explorar el "ánimo de la doncella" para tener certeza de que su decisión no hubiera sido tomada ejerciendo violencia contra ella.[86] La excomunión estaba prevista como medida contra aquellas personas que obligaran contra su voluntad a cualquier mujer a tomar el hábito.[87] El Tercer Concilio Provincial Mexicano reprodujo casi a la letra lo dispuesto por el Tridentino al ordenar que "el obispo investigue por sí mismo la voluntad de la que ha de tomar el hábito o ha de profesar, para informarse si ha sido violentada o seducida, o si sabe lo que hace".[88] El IV Concilio Provincial Mexicano celebrado en 1771 confirmaba esta posición advirtiendo sobre lo poco deseable que se consideraba el uso del miedo para influir en la toma de otro tipo de decisiones como el ingreso a los conventos femeninos: "pues la elección de estado debe ser enteramente libre y la exploración que se hace formalmente por los obispos o sus provisores suele no surtir efecto por el temor reverencial que las jóvenes

[83] Seed (1988), Págs. 109–122.
[84] Novísima Recopilación, Libro X, Tít. 2 De los esponsales y matrimonios; y sus dispensas, Ley 9 Consentimiento paterno para la contracción de esponsales y matrimonio por los hijos de familia, Pág. 12.
[85] Mó / Rodríguez (2001), Pág. 78.
[86] Conc. Trid., Sessio 25, Decretum de Regularibus et Monialibus, Cap. 17.
[87] Conc. Trid., Sessio 25, Decretum de Regularibus et Monialibus, Cap. 18.
[88] Conc. III Mex., Libro III, Tít. 13 De Regularibus, et Monialibus, § 14.

tienen a sus parientes".[89] Se trataba del tipo de miedo no considerado grave al no "caer en varón constante" sino en mujeres, tenidas por seres más débiles en carácter.

Fue hasta el siglo XVII cuando Gerónimo García en su *Política regular y religiosa república* abundó más sobre este asunto que en Trento y los concilios provinciales se había tratado superficialmente. Para ello recurrió a la distinción entre miedo intrínseco y extrínseco. Si bien el primero no tenía el peso suficiente para anular un voto, a menos que su fuerza sobre la persona fuera tal que perturbara el uso de la razón, el segundo, al provenir de la violencia o fuerza de otra persona debía tenerse en consideración. A esto añadía García que solo podía considerarse anular un voto de profesión hecho con miedo justo y grave: "porque la praxis de la Iglesia, y común sentir de los Doctores enseña, que el voto simple graui metus factum est nullum, y no se halla texto que lo irrite; y lo mismo digo de la profession […] luego señal es que el voto, y profession tienen de su naturaleza quedar nulos, quando concurre grave miedo para hazerlos".[90]

Como se mencionó al principio, el miedo justo se caracterizaba por tener su origen en la fuerza de alguna figura de autoridad o en la amenaza de peligro real. La cuestión respecto a la invalidez de una profesión religiosa de alguien que para salvarse de algún peligro inminente decidía entrar a un convento también la planteó García: "[…] el que quiere professar, y prometer a Dios por medio del miedo justo, ofrecele aquella promesa, como medio para euadirse del mal que amenaza, nacido de la malicia del delicto, ò de otra cosa que lo justifique; luego no solo no le haze fuerza, sino antes bien favor […]".[91] Si bien la profesión religiosa movida por el miedo podía poner a discusión su validez, en general, como señalaba García, debía evitarse que este tipo de votos se anularan: "cuándo será miedo leve o cuándo grave respecto de la persona no puede determinarse sino que ha de quedar a arbitrio de buen varón, y a la sentencia del juez; ordinariamente señalan por grave cuando concurren grandes golpes, grandes amenazas u otras cosas equivalentes: en caso de duda, si es grave o leve, hase de presumir en favor de la profesión, esto es, que es leve, y *consequenter válida la profesión*".[92]

¿Podía el miedo reverencial invalidar una profesión, así como lo hacía con el matrimonio? Al respecto el mismo autor enfatizaba el criterio que debía tener el juez pues "una cosa es tener empacho, o erubescencia de contradecir a los padres o superiores, otra cosa es tener miedo".[93] Si se daba el segundo caso, quien anulaba el voto debía asegurarse que este había sido impulsado por ruegos importunos de los padres.[94] Un caso discutido en España a mediados del siglo XVII sobre la profesión de un hombre llamado Pedro nos muestra el peso del miedo en la retórica jurídica usada para anular un voto así como la presencia de esta emoción en el

[89] Conc. IV Mex., Libro III, Tít. 16 De los Regulares y Monjas, § 11, en Martínez López-Cano (2004), Pág. 225.
[90] García, Politica Regvlar, Trat. III, Dif. II, Duda III, Pág. 265.
[91] García, Politica Regvlar, Trat. III, Dif. II, Duda III, Pág. 267.
[92] García, Politica Regvlar, Trat. III, Dif. II, Duda III, Pág. 267.
[93] García, Politica Regvlar, Trat. III, Dif. II, Duda III, Pág. 267.
[94] García, Politica Regvlar, Trat. III, Dif. II, Duda III, Pág. 267; ver también Trat. III, Dif. II, Duda III, Pág. 266 y Dif. III, Duda III, Punto II, Pág. 340.

conocimiento normativo vigente. El caso fue difundido hacia 1665 entre diversas autoridades eclesiásticas y tenía dos objetivos: el primero era determinar si el miedo del religioso era lo bastante grave para anular su profesión, y el segundo era esclarecer si los votos eran válidos en caso de que el temor no hubiese sido injusto. Las circunstancias del caso son descritas de la siguiente manera: Pedro había entrado a una rígida orden religiosa por causa de unos amigos y parientes que le habían instado a profesar con la amenaza de quitarle el sustento material que hasta ese momento le habían proporcionado voluntariamente y por compasión. Temeroso de tener que pedir limosna si no ingresaba al convento aceptó profesar. La respuesta del teólogo Miguel de Andía fue la siguiente: "la profesión es nula, porque el miedo de perder lo necesario para pasar, y verse necesitado a pedir limosna, es miedo grave, y que cae en varón constante".[95] No obstante, respondiendo a la segunda pregunta, el miedo infundido en Pedro había sido de carácter justo, por lo que la profesión podía considerarse válida. La opinión de Gerónimo García en este aspecto es evidente como se desprende de lo escrito por el arcipreste de Belchite, doctor Gerónimo Gallán: "Parece que la profesión fue válida, sin que el miedo le quite valor, por haber sido justo".[96]

Las siguientes opiniones se inclinaron por asegurar que el miedo del religioso antes de ingresar a la orden no tenía la suficiente fuerza para anular su profesión. En este sentido Fernando de Dorigar, calificador del Santo Oficio y lector de Teología en la Universidad de Salamanca, añadía que instar a alguien a entrar a una orden era una práctica bastante frecuente e incluso recomendable para incitar a la devoción: "decírsele a Pedro que no hallaría en sus deudos dichas asistencias gratuitas si no profesaba, no parece amenaza o miedo incusso cuanto desengaño […] la profesión es válida, como se ve en muchos que por ser pobres toman ese estado, y se ve más en las monjas que lo son porque para casarse no tienen medios e imposibilitadas a tomar otro estado escogen el religioso".[97]

Como puede verse, nos hallamos ante una posición casi ambivalente respecto al miedo y la toma de decisiones. Por un lado, el Concilio de Trento estableció duras medidas contra quienes infundieran miedo para obligar a alguien a profesar en alguna orden religiosa. Por otro lado, juristas como Gerónimo García matizaban la posición de la justicia respecto al miedo diferenciando los distintos grados en que esta emoción se manifestaba, estableciendo así límites entre lo que se consideraba grave y leve, intrínseco y extrínseco, justo e injusto. Con ello el impacto del miedo pasaba al centro de discusiones mayores como la que se dio para determinar si la profesión de aquel hombre llamado Pedro a mediados del siglo XVII podía considerarse válida o no. En Hispanoamérica las solicitudes para anular una profesión religiosa fueron bastante comunes como ha mostrado el trabajo de Bernard Lavallé sobre los

[95] Consulta. Professò Pedro en vna Religion muy estrecha, Pág. 2. Esta consulta impresa haría parte de aquellas fuentes que, como las alegaciones jurídicas, los porcones, los memoriales o los pareceres, contenían las cuestiones y debates a los que teólogos y jurístan respondían citando la doctrina y circulaban de manera impresa. Esta consulta se encuentra en el Fondo Antiguo de la Biblioteca de la Universidad de Sevilla.

[96] Consulta. Professò Pedro en vna Religion muy estrecha, Pág. 9.

[97] Consulta. Professò Pedro en vna Religion muy estrecha, Pág. 20.

conventos en Lima. Los casos de la segunda mitad del siglo XVII que estudió le permitieron observar cómo las manifestaciones de miedo reverencial y miedo justo fueron uno de los argumentos más frecuentes de una cantidad considerable de frailes que solicitaban abandonar la vida conventual. Los testimonios que encontró son reveladores del tipo de miedo infundido de padres a hijos, como José Balsera quien declaró en 1668 haber entrado a la orden franciscana debido a que su madre lo amenazó con "graves castigos por obligarme a que entrase en dicha religión, negándome el sustento que como madre estaba obligada a darme según el derecho natural".[98] Asimismo, Juan de Espinosa denunció en 1672 el miedo infundido por su tutor para que se incorporara a la orden dominica: "de suerte que me pusso hecho una llaga todo el cuerpo y desnudándome de toda la ropa que traía me metió en un aposento, disiendo no avía de salir de él sino para merterme frayle y ser religiosso".[99]

9. Balance historiográfico

El estudio del miedo en la historia se encuentra inscrito, principalmente, en el interés por las emociones surgido entre los historiadores durante los últimos cuarenta años, si bien no ha sido exclusivo de esta corriente historiográfica novedosa. En realidad, décadas atrás Lucien Febvre ya había hecho un llamado a considerar las "sensibilidades" como factor de cambio social en la historia.[100] Desde entonces el miedo como componente y motor importante del cambio histórico ha sido ampliamente estudiado. En esta reflexión se incluyen algunos trabajos que estudian el miedo en el contexto del colonialismo europeo en distintas etapas y lugares y una selección de los estudios, aún escasos, en torno a la relación entre miedo, derecho y justicia.

El ámbito historiográfico latinoamericano ha producido avances notables en el tema. En México, el Seminario de "Historia de la vida cotidiana" produjo dos obras colectivas importantes sobre el miedo. Si bien hacia el año en que se publicaron la historia de las emociones como campo de estudio se hallaba relativamente consolidado (aún se hallaba por venir su etapa de institucionalización), el seminario liderado por Pilar Gonzalbo Aizpuru desde el Colegio de México se inclinó por un enfoque en el estudio de lo cotidiano y se distinguió por sus heterogéneos conceptos e interpretaciones. Los dos volúmenes aparecidos en 2009, fruto de las aportaciones de este grupo de trabajo reunieron diversos trabajos sobre la interiorización del miedo como arma política de grupos dirigentes,[101] la relación del miedo con el cuerpo, la criminalidad, la presencia del "otro", el honor, la creencia en el más allá, los desastres naturales, los levantamientos populares, entre otros.[102]

[98] Lavallé (2005), Pág. 96.
[99] Lavallé (2005), Pág. 96.
[100] Febvre (1941); Delumeau (1989).
[101] Speckman et al. (eds.) (2009).
[102] Gonzalbo et al. (eds.) (2009).

El poco acercamiento de estas investigaciones respecto a los avances de la historia de las emociones y su diálogo interdisciplinario se ve reflejado en las reflexiones vertidas por Gonzalbo Aizpuru en su texto introductorio a *Una historia de los usos del miedo*, en el cual hace una diferenciación no lo suficientemente clara entre miedos naturales y miedos culturales, así como su constante afirmación acerca del miedo como "consustancial al género humano" y "universal".[103] Estas concepciones universalistas sobre las emociones que predominaban en las ciencias sociales ya habían sido puestas en tela de juicio a finales de los ochenta con la publicación del estudio antropológico de Catherine Lutz sobre los sentimientos cotidianos entre los habitantes de la isla Ifaluk en Micronesia, poniendo en evidencia la construcción cultural del campo emocional.[104] Asimismo, se percibe en la visión de Gonzalbo Aizpuru cierta tendencia a entender el miedo "individual e instintivo" como algo separable del miedo "de carácter cultural". En todo caso es importante su insistencia, con base en el estudio de la rebelión de 1692 en la ciudad de México, en que los miedos colectivos "pueden ser manipulados por quienes tienen la autoridad o la influencia; en todo tiempo han sido los gobiernos, ya sean reyes o democracias, ayer pudo ser la Iglesia como hoy pueden ser los medios masivos".[105] Para el contexto peruano contamos con el libro colectivo coordinado por Claudia Rosas Lauro con una clara inspiración en la historia de las mentalidades y la historia cultural. En este volumen los diversos autores hicieron énfasis en los miedos colectivos surgidos a raíz de cambios políticos inesperados, eventos catastróficos, la violencia ejercida desde el estado, la amenaza latente de levantamientos revolucionarios y la exclusión de la propia sociedad a través de la transgresión.[106]

Parte de la historiografía sobre el miedo sugiere que uno de los impactos importantes del colonialismo europeo se dio en el campo de las emociones. El volumen editado por Javier Villa-Flores y Sonya Lipsett-Rivera sobre las emociones en el México colonial da cuenta de ello y de cómo el miedo se sumó a otras "pasiones" para conformar el engranaje emocional sobre el que se consolidó y transformó el Imperio español.[107] Los colonizadores experimentaron nuevas experiencias en las que el miedo y otras pasiones se hicieron presentes tales como la evangelización, las conquistas militares y los conflictos al interior de grupos de poder.[108] Conforme se fue expandiendo el control de los imperios modernos también se impusieron y crearon nuevas formas de sentir. Como señala Jaqueline Holler en un ensayo bibliográfico sobre la historia de las emociones en Latinoamérica colonial, el manejo de lo emocional, incluyendo el uso del miedo, fue un elemento de suma importancia para el afianzamiento del poder monárquico en las Indias ante la falta de otros mecanismos coercitivos sobre grandes poblaciones sometidas.[109] Asimismo, la expansión colonial exacerbó el miedo al otro como

103 Gonzalbo et al. (eds.) (2009), Págs. 21–34.
104 Lutz (1988).
105 Gonzalbo (2008), Pág. 10.
106 Rosas (2005).
107 Villa-Flores (2014).
108 Cerda Farías (2022).
109 Holler (2019).

ha mostrado Irene Silverblatt al estudiar las ejecuciones de judíos y cristianos conversos en el contexto peruano del siglo XVII a través de procesos inquisitoriales.[110]

Otros autores que han estudiado el avance del colonialismo en los territorios americanos insisten en señalar cómo la destrucción, el saqueo y el terror fueron claves en la consolidación del poder colonial a nivel social, cultural y económico. La obra de Hermes Tovar Pinzón sobre el Caribe colombiano en el siglo XVI es una muestra clara de ello.[111] Jorge Camacho, en su obra *Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial*, señala cómo las élites cubanas y los sectores letrados promovieron fobias hacia la mezcla biológica, cultural, lingüística y religiosa de los criollos con personas esclavizadas de origen africano. Estos miedos a dañar la pureza de la cultura criolla fueron a su vez producto del temor a que en Cuba se sublevaran las personas esclavizadas como sucedió décadas atrás en Haití. De manera similar Víctor Díaz ha estudiado cómo el proyecto de nación chileno fomentó a través de la prensa el miedo a los mapuches representándolos como amenazas en la vida fronteriza con el fin de justificar la ocupación de la Araucanía.[112] La historiografía sobre la evangelización en América Latina también ha señalado cómo el binomio miedo/violencia fue parte fundamental de la expansión del catolicismo desde el siglo XVI, tanto en el imperio hispánico como en el portugués.[113] Ya desde la Edad Media autores cristianos habían defendido la idea de que era válido y justo forzar a los infieles (judíos y musulmanes) a aceptar el cristianismo por medio de amenazas y miedo.[114] Asimismo, en la enseñanza de la doctrina a los indígenas los predicadores recurrieron a ciertos elementos didácticos que incorporaron el miedo a un Dios terrible y vengativo.[115]

El colonialismo europeo también intensificó la angustia en los viajes de exploración, así como la violencia, lo que llevó al reajuste de los estándares emocionales en consonancia con las coyunturas históricas.[116] De ello hablan estudios sobre la piratería como el de Rodrigo Alejandro de la O, quien sostiene que una de las características importantes de la sociedad yucateca colonial fue la presencia de nuevos miedos colectivos. Por un lado, la población maya se hallaba en constante temor ante los ataques de navíos franceses y por otro lado la población española temía con frecuencia los levantamientos de grupos indígenas y su potencial alianza con los piratas galos.[117] El miedo a la piratería ya venía manifestándose desde el siglo XVI en Europa occidental y los archipiélagos del Atlántico a raíz de los ataques berberiscos sobre ciudades españolas y portuguesas.[118] La conquista de los mares también produjo nuevos miedos. Historiadoras como Vera Moya Sordo han mostrado que el temor en los viajes ultramarinos durante el comienzo de la Era Moderna respondió, por un lado, a

110 Silverblatt (2000).
111 Tovar (2013).
112 Díaz (2004).
113 Rodríguez (1992).
114 García-Arenal / Glazer-Eytan (2020).
115 Hoornaert (1992), Vergara (2008).
116 Fisher-Tiné (ed.) (2016).
117 De la O Torres (2019).
118 Schaub (2012).

la sensación de peligro que generaban las probabilidades de naufragios y averías en la vastedad de los océanos desconocidos hasta entonces por los navegantes europeos, y por el otro al conjunto de creencias cristianas sobre el destino del alma en el más allá.[119] Desde otra perspectiva, Tobías Green reflexiona sobre cómo el traslado de categorías, modos de vida y cultura material a nuevos asentamientos de colonización funcionó como una estrategia desplegada por los tratantes de esclavos portugueses en las islas de Cabo Verde para enfrentar el miedo que podía generarles vivir en tierras desconocidas del contexto atlántico.[120] No está de más agregar que a partir de fuentes coloniales se ha comenzado a explorar la manifestación del miedo en las sociedades prehispánicas tratando de contextualizarla en sus propios marcos culturales e históricos.[121]

La relación entre el miedo, el derecho y la justicia ha recibido menor atención. Algunos historiadores han comenzado a discutir la importancia de las emociones en el derecho y la práctica jurídica en Hispanoamérica colonial.[122] David M. Lantigua destaca el importante papel del miedo en las discusiones teológicas y jurídicas que se suscitaron en España en torno a la legitimidad de la conquista de las Indias y su evangelización. A pesar de que en la bula *Sublimis Deus* el papa Paulo III había condenado el uso del temor, la guerra y la esclavitud como vías para cristianizar a los habitantes del Nuevo Mundo y después subyugarlos, el asunto siguió siendo un punto de discusión durante décadas, alcanzando su momento álgido en la discusión de Juan Ginés de Sepúlveda contra Bartolomé de las Casas y Francisco de Vitoria quienes defendían la idea de una conversión libre sin la mediación de la violencia y el miedo. Como indica Lantigua, Sepúlveda basaba sus ideas sobre la legitimidad del uso de la guerra contra los infieles como vía para lograr su conversión en el supuesto éxito que tuvieron las políticas papales de Inocencio IV en la conversión de judíos durante el siglo XIII, las cuales recurrieron a la coerción y el castigo.[123] Isabelle Poutrin ha estudiado la actitud contraria que personajes como Pédro Mártir de Anglería manifestaron sobre la conversión de los musulmanes de Granada, la cual debía ser a la manera en que Cristo había ganado seguidores, sin recurrir al miedo y violencia.[124]

Carlos Garriga, en un estudio ya clásico sobre la administración de justicia en las Indias, señala con base en fuentes jurídicas medievales y temprano-modernas lo poco deseable que se consideraba el que un juez actuara movido por sus pasiones (principalmente cuatro: amor, odio, temor y codicia), al momento de impartir justicia.[125] Por su parte, Alejandro Cañeque ha reflexionado sobre cómo la noción del amor al rey y el de este hacia sus súbditos se hallaba imbricado con el miedo como herramienta doble para gobernar el amplio universo social

119 Moya (2010); (2012); (2013).
120 Green (2006).
121 Echeverría (2013).
122 Hespanha (1997).
123 Lantigua (2020).
124 Poutrin (2020).
125 Garriga (2006), Págs. 67–160.

inserto en la monarquía hispánica.[126] Con base en amplias evidencias documentales Bernard Lavallé logró rastrear manifestaciones del miedo reverencial y del miedo justo entre religiosos y novicios en la Lima del siglo XVII que declararon haber tomado los hábitos por el temor a sus padres quienes llegaban a amenazarlos e incluso golpearlos.[127] Por su parte Matilde Souto Mantecón ha llamado la atención sobre la *Política de corregidores* de Castillo de Bobadilla como fuente para reconstruir las diversas acepciones del miedo y su relación con la labor judicial en la monarquía hispánica. La comparación de la autora entre el miedo reverencial presente en la obra de Bobadilla, el miedo a la peste infundido en el escudo de armas de México de Cayetano de Cabrera y Quintero y el terror como didáctica para la obediencia al rey ejercido por José de Gálvez muestran cómo se pueden construir puentes entre los estándares emocionales establecidos por regímenes políticos con las realidades emocionales de las sociedades que viven sujetos a aquellos así como a otros factores históricos.[128]

Fuentes y bibliografía

Archivos consultados

Archivo General de la Nación, México (AGNM)

AGNM, Clero regular y secular, Vol. 156, Exp. 7.

AGNM, Templos y conventos, Vol. 25, Exp. 2.

AGNM, Criminal, Vol. 270, Exp. 1.

Fuentes primarias del corpus DCH

Azpilcueta, Martín de, Manual de confessores y penitentes, En Casa de Andrea de Portonariis, Impresor de S. C. Magestad, Salamanca, 1556.

López, Gregorio, Las Siete Partidas del sabio Rey don Alonso el Nono nuevamente glosadas, Salamanca, 1555.

Murillo Velarde, Pedro, Cursus juris canonici, hispani, et indici, in quo, juxta ordinem titularum decretalium non solum canonicae decisiones …, editio tertia, Matriti, Typographia Ulloae a Ramone Ruiz, 1791 [1743].

126 Cañeque (2014), Págs. 89–121.
127 Lavallé (ed.) (2005), Págs. 83–102.
128 Souto (2021), Págs. 19–48.

Peña Montenegro, Alonso de la, Itinerario para Parochos de Indios …, En Madrid, Por Ioseph Fernández de Buendía, 1668.

Sanctum prouinciale concilium Mexici celebratum anno dni millessmo quingentessmo octuagessimo quinto, apud Ioannem Ruiz, Excudebatq[ue] Mexici, 1622.

Solórzano Pereyra, Juan de, Política Indiana, Madrid, En la oficina de Diego Díaz de la Carrera, 1648.

Fuentes primarias adicionales

Albornoz, Bartolomé de, Arte de los contractos, Valencia, En casa de Pedro de Huete, 1573.

Aquino, Tomás de, Summa theologiae cum commentariis Thomae de Vio Caietani Ordinis Praedicatorum, Roma, Typographia Polyglotta S. C. de Propaganda Fide, 12 Vols., Vol. 4, Vol. 6, Vol. 12 (1888–1906), http://www.corpusthomisticum.org/iopera.html.

Cabreros Avendaño, Antonio, Methodica delineatio de metu, Madrid, Ex typographia Francisci Martinez, 1634.

Castillo de Bobadilla, Jerónimo, Política para corregidores y señores de vasallos en tiempo de paz y de guerra, y para prelados en lo espiritual y temporal, entre legos, jueces de comision, regidores, abogados y otros oficiales públicos; y de las jurisdicciones, preeminencias, residencias y salarios de ellos, y de lo tocante á las ordenes y caballeros de ellas, 2 Tomos, Madrid, Imprenta Real de la Gazeta, 1775 [1597].

Concilios Provinciales Mexicanos. Época colonial, Martínez López-Cano, Pilar (coord.), (Serie instrumentos de consulta, 4), México: Universidad Nacional Autónoma de México, 2004 (CDRom).

Consulta. Professò Pedro en vna Religion muy estrecha, y passado tiempo quiere reclamar, alegando; que professò de miedo grave que le hizieron vnos parientes, y amigos, s/l, s/n, 1665?

Corella, Jaime de, Práctica de el confesionario y explicacion de las LXV proposiciones condenadas por la Santidad de N. S. P. Inocencio XI, En Madrid, En la Imprenta de Antonio Roman, 1690.

Diccionario de Autoridades o Diccionario de la lengua castellana, en que se explica el verdadero sentido de las voces, su naturaleza y calidad, con las phrases o modos de hablar, los proverbios o refranes, y otras cosas convenientes al uso de la lengua, 6 Tomos, Tomo IV, Madrid, Imprenta de la Real Academia Española, Por los herederos de Francisco del Hierro, 1734.

Feijoo y Montenegro, Theatro Crítico Universal, En Madrid, Por Andrés Ortega, 1778.

García, Gerónimo, Politica Regvlar, y religiosa republica…, En Çaragoça: en el Real Hospital de N. Señora de Gracia a costa de Matias de Lizau, 1648.

Moreno, Gerónimo, Reglas ciertas y precisamente necesarias para jueces y ministros de justicia de las Indias y para sus confesores, México, Por Francisco Salbago, 1637.

Murillo Velarde, Pedro, Curso de Derecho Canónico Hispano e Indiano, Trad. Alberto Carrillo Cázares [et al.], 4 Vols., Vol. 1, Zamora, El Colegio de Michoacán – UNAM, Facultad de Derecho, 2004.

Novísima recopilación de las leyes de España, mandada formar por el Señor Don Carlos IV, 6 Tomos, Tomo V, Madrid, Fondo Antiguo de la Universidad de Sevilla, 1805.

Pérez de Velasco, Andrés Miguel, El ayudante de cura en el porte a que le obliga su dignidad, en los deberes a que le estrecha su empleo, y en la fructuosa practica de su ministerio, En la Imprenta del Colegio Real de S. Ignacio de la Puebla, 1765.

Pérez, Manuel, Farol indiano, y guía de curas de Indios. Summa de los cinco sacramentos que administran los ministros evangelicos en esta America, En Mexico, por Francisco de Rivera Calderon, 1713.

Sánchez, Tomás, De sancto matrimonii sacramento disputationum libri sex, Genvae, Apud Iosephum Panonem, 1602.

Serra, Ángel, Manual de administrar los santos sacramentos, En México por doña María de Benavides viuda de Iuan de Ribera, 1697.

Villadiego, Instrucción política y practica iudicial: conforme al estilo de los consejos, audiencias y tribunales de Corte y otros ordinarios del reyno, En Madrid en la Imprensa de Melchor Sanchez, 1656.

Bibliografía secundaria

Agüero, Alejandro (2008), Castigar y perdonar cuando conviene a la República. La justicia penal de Córdoba del Tucumán, siglos XVII y XVIII, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales.

Bragagnolo, Manuela (ed.) (2024), The Production of Knowledge of Normativity in the Age of the Printing Press: Martín de Azpilcueta's *Manual de Confessores* from a Global Perspective, Leiden: Brill.

Camacho, Jorge (2015), Miedo negro, poder blanco en la Cuba colonial, Madrid – Frankfurt: Iberoamericana – Vervuert.

Cañeque, Alejandro (2014), The Emotions of Power: Love, Anger and Fear, Or How To Rule the Spanish Empire, en: Villa-Flores, Javier, Sonya Lipsett-Rivera (eds.), Emotions and Daily Life in Colonial Mexico, Albuquerque (NM): University of New Mexico Press, Págs. 89–121.

Cerda Farías, Igor (2022), Emociones y pasiones en la fundación del monasterio agustino de Tlazazalca, Michoacán, en el siglo XVI, en: Campos, F. Javier (coord.), Mover el alma: Las emociones en la cultura cristiana (siglos IX–XIX), Real Centro Universitario Escorial-María Cristina, Págs. 423–442.

Condorelli, Orazio (2025), Regalismo d'Oltremare. Intrecci tra giustizia ececlesiastica e giustizia secolare nell'esperienza del *derecho indiano*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

D'Auria, Andrea (2012), Miedo, en: Otaduy, Javier, Antonio Viana, Joaquín Sedano (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, Vol. 5, Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, Págs. 373–377.

De la O Torres, Rodrigo (2019), Miedos y fenómeno de la piratería en el Golfo-Caribe durante el siglo XVI. Un ensayo de aproximación, en: HiSTOReLo. Revista de Historia Regional y Local, Vol. 11, No. 22, Págs. 267–300.

Delumeau, Jean (1989), El miedo en Occidente (siglos XIV–XVIII): una ciudad sitiada. Versión castellana de Mauro Armiño, revisada por Francisco Pérez Gutiérrez, Madrid: Taurus 1989 (orig. en francés: Paris: Fayard 1978).

Díaz Gajardo, Víctor (2004), Disciplinamiento, miedo y control social: los "otros" dispositivos de poder en la ocupación de la Araucanía, en: EIAL: Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe, Vol. 15, No. 2, s.p.

Dixon, Thomas (2003), From Passions to Emotions: The Creation of a Secular Psychological Category, Cambridge: Cambridge University Press.

Domínguez López, Esther (2024), El *metus* como posible causa de ineficacia del negocio jurídico. El caso del *in adulterio deprehensus*, en: Ridrom. Revista Internacional de Derecho Romano, Págs. 129–180.

Echeverría García, Jaime, Miriam López Hernández (2003), La expresión corporal del miedo entre los antiguos nahuas, en: Anales de Antropología, Vol. 47, No. 1, Págs. 143–166.

Febvre, Lucien (1941), ¿Cómo restituir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad y la historia, en: Annales d'Histoire Sociale, Vol. 3, No. 1–2, Págs. 5–20.

Fisher-Tiné, harald (ed.) (2016), Anxieties, Fear and Panic in Colonial Settings. Empires on the Verge of a Nervous Breakdown, Cham: Springer International – Palgrave Macmillan.

García-Arenal, Mercedes, Yonatan Glazer-Eytan (2020), Introduction. Forced Conversion and the Reshaping of Judaism, Christianity and Islam: Tradition, Interpretation, History, en: García-Arenal, Mercedes, Yonatan Glazer-Eytan (eds.), Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond, Leiden: Brill, Págs. 1–30.

Garriga Acosta, Carlos (2006), Sobre el gobierno de la justicia en Indias (Siglos XVI–XVII), en: Revista de Historia del Derecho, Vol. 34, Págs. 67–160.

Ghirardi, Mónica, Antonio Irigoyen López (2009), El matrimonio, el Concilio de Trento e Hispanoamérica, en: Revista de Indias, Vol. 69, No. 246, Págs. 241–272.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar (2008), el nacimiento del miedo, 1692. indios y españoles en la ciudad de méxico, en: revista de indias, vol. 68, no. 244, págs. 9–34.

Gonzalbo Aizpuru, Pilar et al. (eds.) (2009), Una historia de los usos del miedo, México: El Colegio de México.

Green, Tobías (2006), Fear and Atlantic History: Some Observations derived from the Cape Verde Islands and the African Atlantic, en: Atlantic Studies, Vol. 3, Fasc. 1, Págs. 25–42.

Herrejón Peredo, Carlos (2023), Violencia (DCH), Max Planck Institute for Legal History and Legal Theory Research Paper Series No. 2023-07, https://ssrn.com/abstract=4422398.

Hespanha, Antonio manuel (1997), La senda amorosa del derecho, amor y iustitia en el discurso jurídico moderno, en: Petit, Carlos (ed.), Pasiones de un jurista: amor, memoria, melancolía, imaginación, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Págs. 23–74.

Holler, Jaqueline (2019), The History of Emotions in Colonial Latin America, en: Vergara, Ángela et al. (eds.), Oxford Research Encyclopedia of Latin American History, Oxford: Oxford University Press, https://doi.org/10.1093/acrefore/9780199366439.013.533.

Hoornaert, Eduardo, 1992), The Church in Brazil, en: Dussel, Enrique (ed.), The Church in Latin America: 1492–1992, Tunbridge Wells: Oates & Burnes, Págs. 185–200.

Lantigua, David M. (2020), Infidels and Empires in a New World Order: Early Modern Spanish Contributions to International Legal Thought, Cambridge: Cambridge University Press.

Lavallé, Bernard (2005), Miedo reverencial versus justo miedo: presiones familiares y vocación religiosa en Lima (1650–1700), en: Rosas Lauro, Claudia (ed.), El miedo en el Perú (siglos XVI–XX), Lima: PUCP-SIDEA, Págs. 83–101.

Lutz, Catherine (1988), Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and Their Challenge to Western Theory, Chicago (IL): University of Chicago Press.

Mó Romero, Esperanza, Mercedes Rodríguez García (2001), La Pragmática Sanción de 1778: ¿solución o conflicto?, en: Histórica, Vol. 25, No. 1, Págs. 77–108.

Moya Sordo, Vera (2010), Entre la vida y la muerte: averías, tormentas y naufragios. Manifestaciones de miedo durante los viajes atlánticos ibéricos, siglos XV–XVII, en: Boletín de la Academia Nacional de Historia, Vol. 93, No. 371, Págs. 127–158.

Moya Sordo, Vera (2012), Miedo en el navío inestable. Navegaciones atlánticas hispánicas, siglos XV–XVII, en: Traversea: Journal of Trasatlantic History, Vol. 2, Págs. 116–130.

Moya Sordo, Vera (2013), El miedo en el escenario del viaje atlántico ibérico, siglos XV–XVI, en: Cuadernos de Estudios Gallegos, Vol. 60, No. 126, Págs. 225–253.

Poutrin, Isabelle (2020), Theorizing Coercion and Consent in Conversion, Apostasy, Ordination, and Marriage (Sixteenth and Seventeenth Centuries), en: García-Arenal, Mercedes, Yonatan Glazer-Eytan (eds.) (2020), Forced Conversion in Christianity, Judaism and Islam Coercion and Faith in Premodern Iberia and Beyond, Leiden: Brill, Págs. 86–108.

Robin, Corey (2006), Fear: The History of a Political Idea, Oxford: Oxford University Press.

Rodríguez-León, Mario A. (1992), Invasion and Evangelization in the Sixteenth Century, en: Dussel, Enrique (ed.), The Church in Latin America: 1492–1992, Tunbridge Wells: Oates & Burnes, Págs. 43–52.

Rosas Lauro, Claudia (2005), El miedo a la revolución. Rumores y temores desatados por la Revolución Francesa en el Perú, 1790–1800, en: Rosas Lauro, Claudia (ed.), El miedo en el Perú (siglos XVI–XX), Lima: PUCP-SIDEA, Págs. 139–166.

Santos Díez, José Luis (2012), Imputabilidad, en: Otaduy, Javier, Antonio Viana, Joaquín Sedano (dirs.), Diccionario General de Derecho Canónico, Vol. 4, Cizur Menor (Navarra): Aranzadi, Págs. 462–466.

Schaub, Jean-Frédéric (2012), Violence in Atlantic Sixteenth and Seventeenth Centuries, en: Canny, Nicholas, Philip Morgan (eds.), Oxford Handbook of Atlantic History, Oxford: Oxford University Press, Págs. 113–129.

Seed, Patricia (1988), To Love, Honor and Obey in Colonial Mexico. Conflicts over Marriage Choice, 1574–1821, Stanford: Stanford University Press.

Silverblatt, Irene (2000), Modern Inquisitions: Peru and the Colonial Origins of the Civilized World, Durham (NC): Duke University Press.

Souto Mantecón, Matilde (2021), Temor, miedo y terror en el ejercicio del poder en Nueva España, en: Gantús, Fausta et al. (coords.) El miedo: la más política de las pasiones: Argentina y México, siglos XVIII–XX, Ciudad de México: Ed. Instituto de Investigaciones José María Luis Mora, Págs. 19–48.

Speckman Guerra, Elisa et al. (eds.) (2009), Los miedos en la historia, México: El Colegio de México – Centro de Estudios Históricos, Universidad Nacional Autónoma de México – Instituto de Investigaciones Históricas.

Taylor, William (1989), "... de corazón pequeño y ánimo apocado". Conceptos de los curas párrocos sobre los indios en la Nueva España del siglo XVIII, en: Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad, Vol. 10, No. 39, Págs. 5–67.

Tovar Pinzón, Hermes (2013), La estación del miedo o la desolación dispersa: el Caribe colombiano en el siglo XVI, Bogotá: Univ. de los Andes, Fac. de Economia – CEDE.

Vergara Hernández, Arturo (2008), El infierno en la pintura mural agustina del siglo XVI: Actopan y Xoxoteco en el Estado de Hidalgo, Pachuca: Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo.

Villa-Flores, Javier, Sonya Lipsett-Rivera (eds.) (2014), Emotions and Daily Life in Colonial Mexico, Albuquerque (NM): University of New Mexico Press.